



LA VIDA MORAL COMO EXPRESIÓN DE LA FE

JOSÉ MARÍA YANGUAS

1. Introducción

«La crisis de fe, muy acentuada en los países de vieja raigambre cristiana, se revela cada vez con mayor claridad como crisis de la conciencia de los valores humanos fundamentales. A su vez, la crisis moral agudiza la crisis de fe»¹.

La crisis, el concepto de crisis, ha sido objeto de estudio en un simposio reciente tenido en Castelgandolfo con la asistencia de Su Santidad Juan Pablo II que escuchaba interesado las opiniones de filósofos, científicos e investigadores de pensamiento muy diverso. Es opinión extendida —si no evidencia inmediata— que nos hallamos en un momento de crisis moral, tanto en la conciencia de un elevado número de nuestros contemporáneos, como, y quizás sobre todo, en el ámbito de la ciencia moral. ¿Se trata de una crisis en la primera acepción del término que lo identifica con la acción de separar y distinguir, en nuestro caso con el intento de discernir los comportamientos auténticamente morales de aquellos otros que, subrepticamente, habrían pasado por tales sin que en realidad les correspondiera ese título? ¿Un intento pues de purificación y clarificación moral, de reforma, si bien accidental, al mantenerse los mismos criterios que sirven para juzgar sobre la moralidad de los actos humanos? ¿O se trata más bien de una *remise en cause*, de la revisión radical de un estado de cosas que parecía firme y estable hasta ese momento? ¿La reconsideración de los valores y valoraciones morales que se afirmaban como definitivamente conseguidos? ¿Se trata de una *renovación* de la Teología Moral, o de una *nueva* Moral? Al menos en muchas ocasiones se trata más bien de lo segundo. Con palabras de Paul Hazard en su conocida obra *La crisis de la conciencia europea* podríamos decir que:

1. J. RATZINGER, *L'Osservatore Romano*, 15.XII.74.

«era necesario, se pensaba, destruir el viejo edificio que había albergado mal a la familia humana; y la primera tarea era un trabajo de demolición; la segunda era reconstruir y preparar los fundamentos de la futura ciudad»².

La crítica, ejercida por doquier con agudeza y, en ocasiones con ensañamiento, sería la primera etapa: crítica a los *viejos* métodos y a puntos concretos, un tanto obsoletos, de la moral recibida, que no lograba ocultar planteamientos más radicales y decisivos.

Los momentos de crisis acostumbran a conocer pluralidad contrapuesta de intentos de salida, caminos encontrados que pueden desembocar en el indiferentismo —hijo natural si bien no legítimo de la inseguridad— y una cierta sensación de malestar que alimenta el desconcierto. No resultará inocuo decir que estoy firmemente convencido que se trata de tiempos oscuros de preludio, de cercana transformación y de vigoroso renacimiento. La pregunta es sin embargo: ¿tendrá lugar éste manteniéndonos en las vías que condujeron a la crisis en un primer momento, como si hubieran de acabar por fuerza en una nueva era de vigorosa moralidad, personal y social? ¿No será la única manera de salir de la crisis el hacer más viva y operativa nuestra fe cristiana, de manera que, vivida en plenitud, fructifique en «obras de verdad»?

2. *¿Ortodoxia u ortopraxis? Crisis de la verdad*

Es frecuente la tendencia a presentar el cristianismo más como generador de un comportamiento recto, de una ortopraxis, que como la *ecclesia* de los que confiesan a Cristo como Hijo del Padre, en el Espíritu Santo, receptora de la revelación de toda verdad. La validez de la fe se cuestiona en función de un problema práctico: ¿cómo es posible que en países de vieja tradición cristiana y de mayoría católica, puedan darse contrastes económicos tan fuertes, desigualdades sociales que ofenden cualquier conciencia, barreras de separación racial, social, etc.? La existencia de una praxis tan defectuosa hace necesario formularse preguntas que parecen hacer tambalear la ortodoxia. Las dudas sobre una fe disociada de las obras se agudizan en razón de algunas características de los mecanismos intelectuales de nuestros contemporáneos. Vivimos en una sociedad que busca ante todo resultados y en la que prima por encima de todo la eficacia; ello

2. P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid 1975, p. XIII.

hace que, por ejemplo, en la educación la preocupación sea alcanzar el máximo de conocimientos posibles en detrimento de la tarea formalmente educativa, humanizante; que en los conocimientos se fomenten primordialmente los de carácter técnico y utilitario: los que contribuyen al progreso material humano; que se descuiden las humanidades en favor de las «ciencias». Y no sólo naturalmente en la educación: eficacia, máximo rendimiento, prestaciones cada vez más sofisticadas son los valores a los que es necesario sacrificar cualquier otra consideración. Hasta en el deporte es sacrificada la belleza a la eficacia.

Eficacia se ha convertido en sinónimo de verdad. El mejor sistema es el que mejores resultados produce; es el *verdadero* sistema. Una verdad que es fruto del hombre, algo construido por él, una especie de artefacto humano. El amor a la verdad, ese *érôs* peculiar del filósofo —por no hablar de la Verdad del teólogo— ha sido desnaturalizado. La verdad se ha instrumentalizado: ya no se la ama por encima de todo, como lo más precioso y en cuya contemplación se cumple la actividad más propiamente humana; no se comprende que uno esté dispuesto a sufrir no importa qué por alcanzarla, y a correr todo tipo de riesgos en su busca. No se sufre la actividad meramente (?) contemplativa del espíritu humano; es preciso emplear la inteligencia en conocimientos que sean útiles para la vida. Interesa sólo un saber práctico «capaz de hacernos señores y dueños de la naturaleza»³. Saber sí, pero saber *para* poder y poder *para* prever, según la conocida máxima de Comte. La única verdad es la verdad técnica. El mundo de lo operable se ha reducido a una sola especie. La distinción entre lo *agibile* y lo *factibile* ha quedado desdibujada. La filosofía del progreso, de las luces, nos ha hecho pensar que cualquier perfección del hombre produciría sin más la perfección humana, la perfección del hombre como tal, la perfección total. Una *fe* que, alimentada durante más de dos siglos, se mantiene viva como un axioma cuya verdad se afirma de antemano y condena como reaccionaria cualquier pretensión de revisar su incuestionable verdad; y ello a pesar de las nuevas y evidentes pruebas de que el mundo de la técnica no se basta a sí mismo y que no es suficiente para asegurar la humanidad de nuestro mundo y de nuestra civilización. En el mundo de lo *agibile* no puede haber bondad sin que ésta perfeccione al hombre en su dimensión más radical y plena; no ocurre lo mismo con lo *factibile* donde cabe una bondad (justamente la meramente técnica) que no perfecciona sin más y por sí misma al hombre como tal. Los problemas que ocupan al hombre son acerca de los medios, sin que, por extraño que parezca, el problema del hombre mismo ocupe el centro de su reflexión. Pero eso hace que la natura-

3. DESCARTES, *Discurso del método*, 6ª parte.

leza de los medios, su ser y función, su licitud o ilicitud sean temas imposibles de resolver.

¿Qué ocurre con la fe cristiana? Que no se ve cómo sea directamente operativa, que no posee un lugar propio en el progreso técnico, que tiene sus indudables repercusiones respecto de lo práctico como *agibile* —la ética o moral—, pero no las tiene de la misma manera sobre lo *factibile*; o si se prefiere, las tiene sólo de una manera indirecta: en la medida en que la acción técnica es a la vez acción humana.

Ahora bien, una vez reducida la verdad a verdad práctica, nos encontramos con que si la fe cristiana no sirve para lograr el progreso del hombre —el progreso técnico claro es—, si la fe no es eficaz, cabe preguntarse legítimamente por su verdad. Y si no se desea llegar tan lejos, habremos de admitir al menos que la verdad no es el tema decisivo. Más aún, con el espejuelo de la verdad y bajo su bandera se habrían cometido en el mundo demasiadas atrocidades y proferido demasiados insultos a la dignidad de la persona humana. Así la pretensión de ortodoxia se ha hecho sospechosa. La verdad se ha convertido casi en un enemigo odioso, equivalente en muchas ocasiones a dominio opresor. La verdad no puede alcanzarse y su afirmación no es más que una coartada para los intereses de los grupos poderosos que se sienten así reforzados en su dominio. Como hemos indicado, la praxis se ha convertido en juez de la verdad; sólo ella puede decidir acerca del valor de una teoría. Se trata por tanto de *hacer* la verdad; no es lícito dedicarse a teorizar. La contemplación debe ser *justificada*. No importa en absoluto el modelo de acción, es decir, no importa la opinión que nos merezca al margen de su eficacia en el progreso humano (técnico). Su verdad no se puede conocer de antemano, ya que su verdad viene asegurada por el buen funcionamiento.

Quienes se preocupan de la verdad, quienes se empeñan en ella como bien supremo, son mirados como gentes cerradas, de mente estrecha, seguramente intransigentes y peligrosas socialmente. El dogmatismo y la falta de tolerancia se apropian rápidamente a todos los que se muestran «amantes de la verdad». Las convicciones son peligrosas pues significan mantener posiciones fijas; mas, ¿no hay verdad que no esté condicionada por el tiempo! Lo moderno es la duda y la opinión que permitirán justificar cualquier comportamiento. La pretensión cartesiana de alcanzar certezas por el camino quebradizo de la duda es, por un lado, pintoresca, y de otro, resabio de concepciones absolutistas. Sólo la naturaleza parece dotada de regularidad y poseer estructura legal. El hombre en cambio no es naturaleza; el hombre es espíritu, es libertad, no determinación: no hay fin; no hay criterio para juzgar la actividad humana.

La verdad se ve sustituida por otras vaporosas e inconcretas reali-

dades: el espíritu del tiempo, el pensamiento moderno, la nueva sensibilidad. Con lo que se busca dar entidad o personificar una verdad del momento. No se requiere así una sistemática racional para sustantivar acuerdos sobre el modo de proceder y los resultados que se deben alcanzar: la ortopraxis no necesita de la ortodoxia. Más aún, la ortopraxis no debe tener en cuenta la ortodoxia a la hora de la acción: haberlo hecho fue causa demasiadas veces de enfrentamientos, guerras de religión, acuerdos imposibles, etc.

¿La fe como adhesión total de la persona, pero ante todo de la inteligencia, a la Revelación de Dios? ¿Educación en los contenidos concretos del credo, memorización de verdades, catecismos que resumen con claridad el contenido de la fe y la moral? No. Más bien, educación de la buena voluntad, fomento de los buenos sentimientos, insistencia en virtudes —auténticas— que suponen la ruptura de la unidad: diálogo, tolerancia, libertad (en sentido reduccionista). ¿No es éste el humus en que han surgido algunos movimientos y corrientes de los años 70: Cristianos para el socialismo, Cristianos marxistas, algunas de las corrientes de la Teología de la liberación..., en las que no es fácil distinguir lo genuinamente cristiano de adherencias extrañas y aun contrarias?

No es pues extraño que desde estas posiciones que priman la ortopraxis se haya producido un deslizamiento hasta la negación de una moral cristiana específica (¿o el proceso ha sido más bien el contrario?).

3. *La pretensión de una moral autónoma*

Podemos articular esa pretensión del siguiente modo:

a) no existe una moral específicamente cristiana; dicho de otra manera, la fe no implica nuevos comportamientos morales ni es fuente de normas propias. No hay por tanto un modo de actuar propiamente cristiano. Los cristianos provenientes de la gentilidad no necesitarían, según esto, aprender una nueva ética al entrar a formar parte de la comunidad de los cristianos;

b) el hombre no necesita más que de su razón para descubrir el entero orden moral; en sentido estricto no necesita de la Tradición ni de la autoridad para autenticar las ideas morales. El único criterio es la razón que puede someterlo todo a su acción «judicial». El hombre puede percibir la estructura de lo real y, por lo tanto, también los valores: puede conocer el sentido *pleno* de su existencia en el mundo y con ello el núcleo mismo de la moralidad; todo ello contando sí con la ayuda de Dios, pero sin que sea necesario su expreso conocimiento;

c) los contenidos concretos de carácter moral de la fe se toman prestados de la razón, de la razón práctica cambiante con los tiempos y los lugares. (Llama la atención la sustantivación de «lo racional», de la «razón», de corte claramente racionalista, propio del siglo de las luces y de la *Aufklärung*). Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento encerrarían normas propias de acción, normas elaboradas a partir de la fe; los preceptos del Decálogo tienen su precedente, según eso, en las tradiciones jurídicas y morales de las tribus seminómadas preisraelíticas, y por otra parte, tienen sus paralelos en todas las culturas limítrofes; las virtudes cristianas son tomadas de la moral estoica dominante en los tiempos de Pablo;

d) ¿qué añade la fe?: solamente el horizonte nuevo en que esos preceptos se sitúan: el horizonte de la Alianza con Yahvé y el amor de Jesucristo.

No cabe por tanto una ética de la fe, sino tan sólo ética de la razón. Y una ética de la razón que no puede presentarse con la pretensión de proporcionar axiomas universales y con validez supratemporal. De nuevo la razón práctica ética sufre el influjo de la razón técnica. Esta tiende por su propia naturaleza a ir más allá de lo realizado en el pasado: la historia de la técnica es la historia de los inventos, de las novedades útiles. Los objetos creados por la técnica se sustituyen rápidamente unos a otros; los más recientes hacen inútiles e inservibles los más antiguos. Aferrarse a las viejas técnicas, preferir la rutina al espíritu de invención representa el final, la muerte de la técnica, del espíritu técnico. Si trasladamos este espíritu al mundo moral, el pasado aparecerá como el lugar de múltiples hipocresías, de hábitos rutinarios y soluciones arbitrarias; predominará el deseo de comenzar de nuevo en cada momento. La crítica no se ejercerá ya como discernimiento, sino como rechazo global. La experiencia adquirirá un sentido enteramente nuevo y tenderá a olvidarse que «una cultura se enriquece en la medida que memoriza sus experiencias y prosigue su reflexión a partir de ellas. La memorización inteligente es indispensable para alcanzar la madurez. Insertarse en una tradición viva es beneficiarse desde el comienzo de un tesoro común porque se es capaz de aprovecharlo»⁴.

Volvamos a nuestro tema. Lo que se discute no es la posibilidad y aun el hecho de una actuación moral a partir de la fe. El verdadero problema reside en responder a la cuestión siguiente: «¿tenemos una verdadera necesidad de la fe tanto para la realización de las exigencias morales como para el hallazgo y obtención de las reivindicaciones morales, fundamentales para la salvaguarda del ser humano?»⁵. Mu-

4. G. COTTIER, *Raison humaine*, Paris 1980, p. 63.

5. B. STOECKLE, *Handeln aus den Glauben. Moralthologie Konkret*, Freiburg 1977, p. 9.

chos responden negativamente a esta pregunta al comprobar el poder y el éxito de la razón humana en tantos ámbitos de la vida, de manera que «toda la praxis humana debe comparecer ante... la razón, sin que otros foros o instancias accidentales a la razón sean deseables»; «la fe cristiana no tiene competencia ya, ni es instancia decisiva para la teoría o la praxis moral». Todo lo que puede proporcionar la fe son nuevos motivos y nueva dirección para el comportamiento moral. Pero no toca el contenido material de las obligaciones morales.

4. Anotaciones a una discusión

En mi opinión, ésta es una más de las derivaciones de un problema teológico central: el de las relaciones entre fe y razón, gracia y naturaleza. Las posiciones son desde hace tiempo encontradas: o se siega la hierba bajo los pies de la fe entregando su campo a la razón, o se concede a ésta demasiado poco.

a) Es cierto que existe un orden moral que dirige la realización del hombre, de la sociedad y del mundo, que es en sí mismo cognoscible; es decir, la razón humana es capaz de elaborar y descubrir normas morales, un modelo de hombre y de sociedad. Existe una revelación natural y gozamos de la luz de la razón. Es igualmente verdad que los hombres, antes de entrar en contacto con Cristo, conocen no pocos valores y se sienten obligados a realizarlos. Cosa muy distinta es afirmar que, sin la Revelación, se puede llegar a percibir la totalidad de los valores, porque no le es posible al hombre, a la sola razón, llegar a conocer con seguridad su esencia y el entero orden moral, el sentido pleno de su existencia en el mundo, y con ello el núcleo decisivo de la moralidad. Sabemos que se da una necesidad moral de la Revelación sobrenatural para que *todos, fácilmente y sin mezcla de error* lleguen a conocer las verdades que el hombre puede alcanzar por sí mismo. La necesidad se hace *absoluta* cuando se trata de aquellas verdades que exceden la capacidad indagadora del hombre.

b) Se ha convertido en un lugar clásico de la enseñanza magisterial y de la reflexión teológica aquel pasaje de *Lumen Gentium*, 22a: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación». El pleno sentido de la realidad humana sólo es posible alcanzarlo a la luz de Cristo; el designio divino sobre el hombre sólo se revela en Cristo. Al conocimiento que el hombre tiene sobre sí mismo, la fe añade dimensiones enteramente nuevas.

c) Los defensores de la Moral autónoma no prestan suficiente atención al hecho de la unión estrecha que existe entre motivación y comportamiento. Un horizonte de comprensión imprime elementos específicos en la materia de la acción humana, creando contenidos propios. La fe presenta contenidos éticos que resultan comprensibles a la razón del creyente, es decir a la razón iluminada por la fe, pero no a la razón del no creyente; para éste no son otra cosa que «necedad e insania». Se trata de exigencias que se encuentran bajo el signo de la necesidad de la cruz y no son comprensibles a la sabiduría de este mundo.

d) Es cierto que encontramos en el Nuevo Testamento indicaciones éticas de diverso género, unas con validez perenne y otras condicionadas históricamente. Pero con Schürmann⁶ decimos que las prescripciones e indicaciones paulinas quieren obligar directamente y no pueden ser pues reducidas a meros paradigmas o modelos de comportamiento. No son meras indicaciones que deben actualizarse en situaciones concretas. Comprender cristianamente el sentido de la vida tiene repercusiones para comprender las cuestiones morales fundamentales. Existe un estrecho lazo entre el concepto de Dios que se tenga y la moral: una defectuosa concepción de Dios lleva a los paganos a una defectuosa concepción de la moralidad. La parénesis no es un apéndice moralizante cuyos contenidos pueden ser cambiados a voluntad por otros.

e) Por lo que hace al Antiguo Testamento, el Decálogo aparece como la formulación típica de la voluntad divina en relación a Israel. Son claros e incontestables los paralelismos con las literaturas babilónica y egipcia. Pero el sentido del Decálogo israelita es radicalmente nuevo: está ligado a la fe en Yahvé y manifiesta la esencia de la fe en Dios, de la aceptación de la Alianza con Yahvé; manifiesta a su vez la figura de Dios mismo cuya esencia se revela en su voluntad. El Decálogo es una parte de la noción misma de Dios: un Dios que se apiada y salva a Israel; un Dios santo, que se revela como «otro» en la Alianza y que posibilita la santidad del hombre que cumple los mandamientos de la Alianza.

f) La fe en un Dios personal es el último fundamento de la dignidad de la persona humana. La revelación del Dios Uno y Trino pone de relieve la idea de personalidad como perfección que encuentra en Dios su realización suprema. Pues bien, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; él es también persona. Dios nos llama a cada uno por nuestro nombre, hecho que revela el carácter único de cada ser humano. Cada uno es invitado a entrar en la alianza con Dios y a corresponder a su amor, lo que nos permite descubrir la pro-

6. H. SCHÜRMANN, *Haben die paulinischen Vertungen und Weisungen Modellcharakter?*, en «Gregorianum» 56 (1975) 237-269.

fundidad de la subjetividad y de la libertad. La conciencia viva del carácter irrepetible y único de cada persona humana se destaca todavía más al considerar el misterio de la Encarnación y Redención. La fe, pues, tiene indudables implicaciones antropológicas; nos da una nueva visión del hombre: la fe en el más allá con el dogma de la resurrección de los cuerpos permite una nueva valoración de la materia y del cuerpo humano. El personalismo, en el sentido más amplio de descubrimiento de la persona, constituye uno de esos veneros de inspiración cristiana, a partir de los cuales, como en círculos concéntricos, se propagan una serie de valores, de exigencias, de convicciones, de comportamientos, de formas artísticas y de pensamiento.

g) Gracias al cristianismo, «el amor al prójimo ha entrado en el concepto de justicia». Así, además de la igualdad aritmética de la justicia commutativa, y de la igualdad proporcional de la distributiva y legal, existe gracias al cristianismo otra proporcionalidad que está en relación con las necesidades de cada persona. Sostiene esa justicia que «quien no puede ayudarse a sí mismo, debe serlo por los demás en la medida de sus necesidades; no es pues injusto exigir a la mayoría que corra con esos gastos, y esto no en la sociedad de la abundancia de un hipotético futuro, sino aquí y ahora»⁷.

La doctrina de la creación, de la libertad humana como don soberano de Dios, del dominio del hombre sobre las cosas en las que ejerce su señorío, la distinción entre política y religión, la desdivinación de la naturaleza que permite el progreso científico, técnico, etc., son *verdades* que afectan profundamente al orden moral. A ellas se debe el que podamos hablar de una civilización cristiana, más allá de sus concretas realizaciones históricas. Es la fe cristiana —aunque no sólo ella— la que se encuentra en la raíz de lo que llamamos civilización occidental: un mundo de valores, de ideas, y de realizaciones que testifican con su mera existencia la verdad de esa afirmación.

5. Fe y moral en la Sagrada Escritura

La Sagrada Escritura testimonia abundantemente la conexión necesaria que existe entre los dos miembros del binomio fe-moral⁸. El Antiguo Testamento testimonia esa unidad. «Piénsese en Natán que prohíbe a David adoptar el estilo de un potentado oriental que dispone de todo, y no le permite tomar la mujer de su vecino según su placer; o en Elías que, en contra del absolutismo del rey, defiende el derecho

7. R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, p. 59.

8. P. BLASER, *Glaube und Sittlichkeit bei Paulus*, en *Von Wort des Lebens. Festschrift M. Meinerz*, Münster 1951, pp. 114-127.

de Nabot, garantizado por el Dios de Israel; o en Amós, quien en su lucha por el derecho de los asalariados y de los subordinados, defiende la idea peculiar que Dios tiene de Israel. Incluso la lucha entre Baal y Yahvé no puede quedar reducida a una cuestión puramente dogmática»⁹.

La misma convicción late en todas las páginas del Nuevo Testamento. La fe es principio de acción: acoger la verdad plenamente significa e implica de modo necesario llevarla a la práctica; ése es el sentido de expresiones como «hacer la verdad» o «poner en práctica la Palabra» (Lc 8, 21; 11, 28; 6, 47-49; Jn 13, 17, etc.). «La fe, dice Spic, se considera como un homenaje de obediencia a Dios que rige toda la conducta moral dándole su impulso, y por consiguiente su inspiración y su cualidad específica»¹⁰. De manera que una fe sin obras será una fe muerta; ya no se trata de la «obediencia de la fe».

La conexión necesaria entre fe y obras hace que convertirse a la verdad sea sinónimo de apartarse de la iniquidad, ya que la verdad es la norma de la acción. Se trata por tanto de realizar lo que se juzga verdadero, de hacer pasar a la vida lo que se acoge en el corazón. Quizá uno de los modos más vigorosos de subrayar lo que venimos diciendo sea el de las palabras de S. Juan en su primera carta (2, 4): «El que dice, yo le conozco, pero no guarda sus mandamientos, es un mentiroso y la verdad no está con él». Sólo el hombre fiel es verdaderamente creyente; ambos términos son semánticamente idénticos: *akolouzein* y *pisteuein* son intercambiables. Vida verdadera, vida según verdad, es tan sólo la que reproduce la idea que Dios tiene de esa persona, la que responde a su vocación y observa su voluntad. Así se entienden las palabras de Jesucristo cuando sus adversarios le preguntan: «¿Qué hemos de hacer para obrar las obras de Dios? Jesús les respondió: la obra de Dios es que *creáis* en quien El ha enviado» (Jn 6, 28). Creer es hacer ya las obras de Dios; la fe, pues, es el fundamento sobre el que ha de edificarse la praxis cristiana. Lo hace ver todo con ojos nuevos y descubre una nueva escala de valores. Todas nuestras acciones quedan unificadas sobre el fundamento de la fe en Dios, de manera que «lo que no procede de la fe es pecado» (Rom 14, 23).

J. M^a. YANGUAS
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

9. J. RATZINGER, *Foi, éthique et magistère*, en J. RATZINGER-Ph. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, Paris 1979, p. 112.

10. C. ŠPIC, *Teología Moral del Nuevo Testamento*, Pamplona 1970, pp. 267 ss.